

ETIKA KAO PRIMA PHILOSOPHIA: OSNOVNE CRTE FILOZOFIJSKOG MIŠLJENJA

Goran Gretić

*Fakultet političkih znanosti,
Sveučilište u Zagrebu*

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: studeni 2009.

Sažetak Mišljenje E. Levinasa velik je izazov i provokacija jer radi se o jednom sasvim osebnom pokušaju kritike ontoteologijske tradicije zapadnjačkog mišljenja, i to putem sasvim osobite isprepletenosti starozavjetne, talmudske mudrosti i logos-tradicije zapada. Izričita je namjera Levinasova mišljenja, i to prvenstveno u imanentnoj konfrontaciji s mišljenjem M. Heideggera, utemeljenje i uspostavljanje primata etike pred ontologijom, te u tome smislu uspostavljanja nove metafizike, odnosno uspostavljanja navlastitog odnosa sepstva i onog Drugog, kao epifanije lica. Taj se etički odnos, koji je bitno asimetričan, pokazuje kao temelj bezmjerne odgovornosti Ja za onog Drugog, dapače, iz toga odnosa odgovornosti proizlazi priznanje Drugog i solidarnost, bratstvo među ljudima i narodima, sloboda i pravednost, i to upravo tim redom.*

Ključne riječi filozofija i biblijska mudrost, prvenstvo etike pred ontologijom, etika i metafizika, etika otpora, etika kao odnos spram onog Drugog, pojava Trećeg, intersubjektivnost, epifanija lica, sepstvo i bezmjerena odgovornost Ja, nesimetrični odnos Ja i onog Drugog

“U mislima na bliže rođake među šest milijuna onih što su ih pobili nacionalsocijalisti, i na milijune ljudi svih konfesija i svih nacija, žrtava iste mržnje spram drugih ljudi, istog antisemitizma” (Levinas, 1974: moto).

“Epifanija izgleda (lica) kao izgleda (lica) otvara humanost” (Levinas, 1976: 195).

“Sepstvo nosi težinu svijeta” (Levinas, 1974: 318).

* Prikazani rezultati proizašli su iz znanstvenog projekta “Europski racionalitet u kulturnom i političkom kontekstu” provedenog uz potporu Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa RH.

“Ono jedino ozbiljno u ljudskome su Grci i Biblija; sve ostalo je ples” (Levinas, 1974: 69).

“Zapadna je filozofija najčešće bila ontologija: svođenje Drugog na Isto... što jamči razumijevanje bitka” (Levinas, 1976: 27).

Mišljenje Emmanuela Levinasa može se označiti kao moderno nastavljanje starije židovske filozofije, pa je i u skladu s tom tradicijom Levinas izričito zastupao filozofiranje koje se ne zbiva samo u odnosu na puku tradicionalnu filozofiju. Njegovo se mišljenje nalazi u raznovrsnim odnošenjima spram drugih, ne-filozofijskih istina i motiva, te se i ne može objasniti isključivo imanentnim filozofijskim dokazima. Sam je Levinas u jednom razgovoru naglasio kako svako filozofijsko iskustvo počiva na nekom pred-filozofijskom iskustvu, a on je sam to “pred-filozofijsko iskustvo” ovako okarakterizirao: “Ja sam u židovskom mišljenju pronašao činjenicu da etika ne predstavlja jednostavno neko područje bitka. Susretanje s drugim čovjekom nudi nam općenito prvotni smisao, i u njegovu se produžetku nalazi svaki daljnji smisao. Etika je odlučujuće iskustvo” (Levinas, 1947: 142).

Levinasovo se mišljenje, prema njegovim vlastitim iskazima, temelji i u tradiciji židovske religiozne filozofije, koju je posebno zastupao Maimonid (1135-1204), a koji je nastojao židovske religiozne tekstove uskladiti s filozofijom uma zapada. Međutim Levinas nije prihvatao taj program, već njegova verzija prvotne etičke filozofije napušta razlikovanje između jednog “Boga Abrahama i Izaka” i jednog “Boga filozofa”, jer po njemu se tek u navlastitom okretanju k drugom čovjeku zadobiva u govoru o “Bogu” neki jedinstveni smisao, s onu stranu

tradicionalnih razlikovanja između jednog religioznog i filozofijskog Boga.

Od modernih židovskih mislilaca na Levinasa su produktivno utjecali Martin Buber i Franz Rosenzweig. Pritom se Levinasov odnos spram Buberova mišljenja prije može označiti kao osebujno distanciranje od Bubera, stoga se on i ne smije zamjenjivati s načelima tzv. Ja-Ti-filozofije, koju su zastupali M. Buber i G. Marcel. Oni, po Levinasu, ne uspijevaju zahvatiti bit i samosvojnost Ja naspram autentičnosti onog Drugog, jer misle u okviru jedne tradicionalne, izvanjske relacije Ja-Ti, odnosno njihovo mišljenje ostaje u horizontu ontologije (Poirie, 1987).

Međutim Levinas je osjećao posebnu povezanost i srodnost s njemačko-židovskim misliocem Franzom Rosenzweigom (1884-1921), autorom znamenitog djela “Zvijezda otkupljenja” (1921). Prema Levinasu, Rosenzweig se suprotstavio totalizirajućem mišljenju filozofijske tradicije, stoga su njegova stajališta, kako kaže Levinas, “gotovo svagdje prisutna” u njegovu prvom glavnom djelu “Totalnost i beskonačnost”. Ono što Levinasa posebno povezuje s Rosenzweigom jest njegov antihegelijanizam, i to u smislu razbijanja mišljenja totaliteta, te Rosenzweigovo odbacivanje svih uobičajenih pojmova “religije”. Međutim razdvajaju ih, historijski gledano, posljedice nacionalsocijalističkog antisemitizma, kojega je Rosenzweig bio pošteđen, kao i Husserlova fenomenologija kojom se on nije dospio baviti (Stegmaier, 2000; Gretić, 2006).

Historijski gledano, postoje najmanje dvije forme “humanizma”; kao prvo, ukupnost vrednovanja položaja čovjeka u grčko-rimskoj i kršćanskoj antici, te, drugo, osebujni židovski humanizam. O židovskom humanizmu govorio je M.

Buber, i to u smislu prvenstva, prvotnosti odnosa Ja-Ti naspram Boga u židovskoj tradiciji. Ono što je za Levinasa bio specifični “židovski humanizam” najbolje je prikazao njegov prijatelj Maurice Blanchot, koji je spasio Levinasovu ženu od nacionalsocijalističkih progona i koji je bio pravi posrednik između Levinasove filozofije i filozofsko-literarne javnosti u Francuskoj. U svojem tekstu “Etre juif” (“Biti Židov”) (Blanchot, 1969) ponajprije odaje priznanje Sartreovoj kritici, prema kojoj je tek pogled nežidovskog, francuskog stanovništva učinio neke ljude Židovima, te zatim ovako određuje bit i istinu židovstva, neovisno o svakom antisemitizmu: Židovstvo ne znači samo općenito neki humanizam u smislu prevođenja vlastitog imena “Bog” u odnošenja među ljudima. Već više od toga, židovstvo znači jedan osebujni humanizam čovjeka kao bića govora, i to na ovaj način: ona kao “božanstvo” oslovljena Drugotnost, koja je prisutna u svakom govornom aktu jedne ličnosti spram druge, ostaje ono “božansko”, ali i stalno prisutno kao trajna Drugotnost. Ovdje se valja prisjetiti često citiranog Nietzscheova stava da se nećemo riješiti Boga tako dugo dok vjerujemo u “gramatiku” (Nietzsche), ali sada u izmijenjenom smislu, naime kod Levinasa se radi o shvaćanju božanstva u smislu dešavanja govora. Odnosno, kako tvrdi Levinas, mi ćemo postati slobodni “za” Boga tek kada odustanemo od tradicionalnog dualizma jednog religioznog i jednog filozofijskog Boga, i tek će onda Bog zadobiti konačni smisao pred-predikativnog oslovljavanja u 3. licu.

U promišljanju filozofije E. Levinasa uvijek se mora ponovno doći do onog osobnog, jer njegovo je mišljenje sudbomosno povezano s poviješću, moglo bi se reći kao kod malo kojeg filozofa 20. sto-

ljeća. To i on sam izričito potvrđuje, te u jednom razgovoru kaže: “Ja nisam ništa učinio, a ipak sam uvijek bio zahvaćen poviješću.” A kada su ga zatim upitali o izvorima njegova mišljenja, dobili su lapidaran odgovor: “Ono ima izvor u knjigama Biblije, ali put je bio filozofijski” (Levinas, 1973: 79).

Emmanuel Levinas rođen je 12. 1. 1906. u religioznoj židovskoj obitelji u Kanauu u Litvi. Grad Kanau bio je u to vrijeme, kako kaže sam Levinas, značajno središte njegovanja židovske kulturne tradicije. Odgojen je na knjigama Starog zavjeta i ruskim klasicima, koji su ga pratili cijeli život; u mnogim je razgovorima naglašavao, ne bez ponosa, da zna napamet mnoge Puškinove pjesme. Međutim posebno je na njega utjecao Dostojevski, te je često citirao jednu njegovu rečenicu iz *Braće Karamazovih* kao oznaku svoga vlastitoga mišljenja: “Svaki od nas kriv je spram svih i za sve, a ja više od drugih.” Kasnije se u interpretaciji tog stava Dostojevskog razvilo Levinasovo osebujno tumačenje Kantova kategoričkog imperativa. Godine 1914. njegova se obitelj preselila u Ukrajinu, u Harkov, gdje je bio svjedok ruske revolucije. Po povratku u Kanau završio je gimnaziju i zatim otišao u Strasbourg, gdje je započeo studij na sveučilištu.

Levinas je došao u Strasbourg, kako sam kaže, s istočnim židovstvom u srcu i europskom filozofijom u glavi; ondje je mladi intelektualac ubrzo upoznao tamošnje značajne naučenjake i prije svega vladajući duh humanizma, o kojem je rekao: “Neću nikada zaboraviti kada sam došao u Strasbourg i slušao kurs Mauricea Pradinesa o etici u kojem je on obrađivao konflikt etike i politike, a kao primjer je uzeo Dreyfusovu aferu. To je ostavilo snažan dojam na litavskog Ži-

dova – to je humanost” (Nehmo, 1986: 19).

Možda i nije previše patetično nave-
sti kako je na simbolički dan kršćanske
svetkovine ljubavi, 25. 12. 1995, umro
E. Levinas, filozof koji je svakodnevnu
“unutarnju molitvu” uzdignuo do najve-
će filozofijske apstrakcije kako bi na taj
način ponovno vratio običnom čovjeku
mudrost ljubavi u liku filozofije, a koja
bi po svome imenu i trebala biti ljubav
prema mudrosti (Derrida, 1997; Malka,
2002).

Iako je Levinas postao velik i znača-
jan poznavatelj zapadnjačke filozofijske i
kulturne tradicije, ostao je od nje odvo-
jen vrlo suptilnom distancom, koja i ina-
če vrlo često razdvaja židovske intelek-
tualce od dotične vladajuće kulture. Tu
se radi o sasvim osebujnom razlikovanju
koje često čini specifično egzistencijal-
no određenje Židova kao “među-bića” u
okviru različitih europskih nacionalnih,
kulturnih i socijalnih poredaka. Sam Le-
vinas to je iskušavao i izražavao na ra-
zličite načine, pa stoga ne čudi i nije
slučajno što u njegovu mišljenju pojam
“stanovanja” ima tako važnu ulogu. To
se, po Levinasu, vrlo jasno vidi u slu-
čaju Kafke, koji je, po njegovu mišlje-
nju, sam bio izrazito svjestan nečega kao
što je vlastita “među-egzistencija”. Levi-
nas kaže: “Kod Kafke je povratak, treba
negdje naći neko mjesto; to je kretanje
k prošlom. Kod Kafke uopće nema ne-
kog mjesta”, te zatim objašnjavajući do-
daje: “Znate kako stoji u Psalmima: ‘Ja
sam stranac na zemlji’, i onda drugi dio
stih: ‘Daj mi svoj zakon’, ‘Ja sam stranac
na zemlji’ – dakle upravo riječ, kao što
se uvijek pojavljuje u Bibliji: vi se morate
brinuti za strance” (Nehmo, 1986: 24).

Zato se i Levinasova odluka da po-
stane Francuz mora shvatiti kao svjesna
odluka da se prihvati jedna konkretna

političko-kulturna forma opstanka, a on
sam to objašnjava ovako: “To je bilo go-
dine 1931... nakon ruske kulture i litera-
ture, sjaj francuskog načina i vrste govo-
ra, gradnja diskursa” (*ibidem*: 19).

Možda mu je upravo ta njegova “me-
đu-egzistencija” omogućila i neophodnu
distanu u prihvaćanju neke velike filo-
zofije, pa ga je i to vjerojatno sačuvalo da
ne zapadne u neku dogmatsku i nekri-
tičku ovisnost. Godine 1927/1928. stu-
dirao je Levinas kod Husserla u Freibur-
gu, a bio je jedan semestar i Heideggerov
student. Otada fenomenologija zauzi-
ma odlučujuće mjesto u njegovu filozo-
firanju, dok je Heideggerovo mišljenje s
jedne strane postalo specifično uporište
njegovih promišljanja, ali istovremeno i
izvorište i cilj njegove kritike ontologije.
O tome sam Levinas, ne bez ironije, ova-
ko izvještava: “Ja sam došao k Husserlu i
našao sam Heideggera” (*ibidem*: 39).

Posebno valja naglasiti izvanrednu fi-
lozofijsku i egzistencijalnu napetost Levi-
nasova odnosa spram Heideggera. Taj bi
se odnos mogao dobro označiti kao “op-
stojeća proturječnost”, kako glasi, upra-
vo za takvu vrstu odnošenja, jedna vrlo
prikladna sintagma P. Natorpa. S jedne
je strane Levinasova ocjena Heideggera
upravo emfatična, naime on kaže: “Čudo
je fenomenologije ‘Bitak i vrijeme’. Sve
što je tu rečeno, aplikacija fenomenolo-
gijske metode, bez ponovnog vraćanja na
konstituirajuću svijest: stranice o nastro-
jenosti, bitak k smrti – sve to je čudo.”
Doduše, Levinasu se tijekom njegova fi-
lozofijskog razvoja sve više pokazivalo i
naličje tog “čuda”, pa on između ostalog
predbacuje Heideggeru: “Bitak treba uvi-
jek samo biti, u životu je odmah rat.” Moj
bitak, kaže Heidegger na početku “Bitka
i vremena”, opstanak je “opstojeće, a ko-
jemu se radi o njegovu bitku, o tome bit-
ku samom.” On je tada tumačio: “radi se

o bitku”, to jest: o “razumijevanju bitka”, ali u “Bitku i vremenu” rečeno je gotovo darvinistički: “radi se o samom bitku”. I tada dolazi zbiljsko ludilo: “Ja se moram brinuti za vaš bitak. Ja si ne mogu dopustiti da vas ostavim same s vašom smrću. To je ono ljudsko, ludilo” (Levinas, 1988: 163; Huizing, 1988).

Levinasova filozofijska karijera u Francuskoj započinje dobivanjem državljanstva, nakon toga promovirao je na Sorboni kod Jeana Wahla s radom o Husserlu, te je time postao pripadnik pariške filozofske avangarde. Godine 1939. bio je mobiliziran, a 1940. zarobljen i interniran u logor za židovske ratne zarobljenike. Nakon rata saznao je da su njegova obitelj i gotovo svi njegovi rođaci pobijeni. Jamačno, bilo je to nepodnošljivo iskustvo koje dopire do samih granica onog ljudskog, i ono je zasigurno bilo jedan od povoda Levinasova napuštanja tradicije zapadnjačkog mišljenja bitka. Jer, po Levinasu, dotadašnje je mišljenje, prvenstveno u svojoj novovjekovnoj formi, označeno putem i preko samo-postavljenog, samozadovoljnog, samo-izvjesnog Ja, dok tome nasuprot Levinas pokušava utemeljiti jednu novovrsnu etiku u liku prve filozofije.

Stoga, po Levinasovu uvjerenju, svako mišljenje koje polazi od “Ja” ili “sepstva” dolazi, s obzirom na ono bitno ljudsko, prekasno i ostaje indiferentno spram izopačenosti u samoj povijesnoj zbilji. Dapače, razne varijante filozofije koje su ustrojene na primatu Ja, subjekta, isključuju iz svoga vidokruga problematiku onog Drugog, ili ga čak uništavaju. Međutim, kako tvrdi Levinas, onaj Drugi, a kojega je zapadnjačka filozofija reducirala na izvjesnost “sepstva”, zapravo postoji prije nego što samo to sepstvo, odnosno onaj Drugi, kako kaže Levinas, prethodi svakoj refleksiji.

Taj se složeni odnos može predstaviti ovako: mi opažamo, susrećemo onog Drugog, i to na način da pred nas istupa, tj. pojavljuje se onaj Drugi kao “lice” (*visage*), kako glasi Levinasov *terminus technicus* za pojam, predodžbu onog Drugog. Međutim sama pojava “lica” predstavlja i znači poruku, i to prvo u obliku zabrane: “Ti me ne trebaš ubiti”, a zatim u obliku zapovijedi: “Ti me ne trebaš ostaviti samog u mojoj smrti”. Takva se vrsta susretanja između Ja i onog Drugog mora zapravo shvatiti i predložiti kao neka vrsta potresa – a intenzitet toga potresa u Levinasovu se djelu uzdiže do “opsesije”, tj. putem tog potresa ono “Ja” je iskusilo da opstoji prije svake samozvjesnosti. Odnosno Ja egzistira na način izloženosti, tj. Ja se, kao “lice”, za one druge pojavljuje kao nešto izloženo, ogoljeno (*exposition*). Stoga bi se moglo reći da je Levinas uzeo Sartreovu sintagmu da je onaj Drugi “rupa u svijetu” radikalno ozbiljno (Krewani, 1992).

U nizu svojih predavanja pod naslovom “Vrijeme i Drugi” (Levinas, 1948), koja je održao u Parizu 1947. na College Philosophique, Levinas je prvi put predstavio znanstvenoj javnosti svoj novi misaoni pokušaj. U tome radu izlazi na vidjelo, i to u izuzetnom filozofijskom intenzitetu, a koji ostaje mjerodavan i za njegova kasnija djela, da je ono etičko nešto što prethodi svakoj normativnosti, a to znači bilo kojoj koncepciji morala.

Međutim te iste godine započeo je Levinas u Parizu pod vodstvom poznatog izučavatelja Talmuda Schuchania s lektirom i tumačenjem Talmuda. Kasnije se često postavljalo pitanje je li i u kojem smislu Levinas zapravo prvenstveno židovski mislilac, a manje filozof u tradicionalnom smislu, odnosno kako se može protumačiti njegov tzv. “istup iz grčkoga”, kako mu je to predbacio J.

Derrida u svome znamenitom “Eseju o mišljenju E. Levinasa” (Derrida, 2007). Međutim valja naglasiti kako je sam Levinas u kontekstu tih rasprava izričito utvrdio da se “ne mogu napustiti Grci”, jer, po njemu, filozofija je uvijek morala imati posljednju riječ. Doduše, isto je tako upozoravao, a s obzirom na ono u Bibliji pohranjeno “važće ljudsko”, da filozofija možda ipak nije mjesto gdje je i započelo ono umno!

Levinas je bio jedan od prvih koji je francusku znanstvenu javnost upozorio na značenje Heideggerova mišljenja, pa tako i prva knjiga njegovih rasprava nosi naslov “Otkrivajući bitak s Husserlom i Heideggerom” (Levinas, 1949). Već se u tim raspravama vidi njegovo odvajanje o Husserlova idealizma kao i od Heideggerove “fundamentalne ontologije”. Svakako je karakteristično da jedan od njegovih ranih eseja nosi naslov “Od bitka k biću” (Levinas, 1947), a to već naznačuje upravo suprotan smjer mišljenja od onog koji je zahtijevao Heidegger.

Svoje prvo glavno djelo, “Totalnost i beskonačnost”, Levinas je objavio 1961. i u njemu je između ostalog prvi (i nakon Nietzschea možda i jedini) filozofiji namijenio zadaću da promisli “ne drži li nas moral budalama” (Spinoza). Godine 1978. izišlo je njegovo drugo glavno djelo, “Drugačije od bitka ili s onu stranu bića”, u kojem emfatično razrađuje svoju najznačajniju, a možda i jedinu bitnu temu, asimetriju etičkih odnošenja, te kaže: “Nitko nije naprosto dobar, jer ono dobro izabralo je mene prije nego što sam ja izabrao njega” (Levinas, 1974: 212). Godine 1985. objavljeno je njegovo treće glavno djelo, zbirka rasprava pod naslovom “Trag onog Drugog” (Levinas, 1983).

Usprkos svojoj svekolikoj kritici vladajućih pretenzija novovjekovnog mi-

šljenja, a posebno onog Hegelova, Levinas je ipak suglasan s Hegelom da filozofija “ne može tješiti”. Odnosno Levinas tvrdi da je u njegovu mišljenju razrađena “teologija bez teodiceje” ili – izričito se pozivajući na Kanta – “religija bez propovijedi”. U tome kontekstu Levinas tvrdi da se od onog Drugog takvo što ne može tražiti, naime “religija bez propovijedi”, ali može se tražiti od samog sebe, i to u smislu da se može: “preuzeti odgovornost za sebe – također vrlo teško – ali se onome Drugome ne smije propovijedati” (Nehmo, 1986: 19).

Prema tome, po Levinasu, zadaća je filozofije: “Kod Husserla je filozofija ono važće ljudsko, funkcija ljudskog kao takvog. Filozof je ‘funkcionar’ čovječanstva – tako sigurno ne. Ja ću reći sasvim prosto: ono važće ljudsko je – i ne plašite se izraza – ljubav; sa svim onim što je opterećuje. Ljubav – reći ću bolje: odgovornost. I odgovornost je zapravo ljubav, kao što je Pascal rekao: ‘sans concupiscence’... Ali taj je odnos uvijek ne-recipročan: ako ja tu odgovornost prepisem ili delegiram nekom drugom, tada sam izišao iz etike. I filozofija je svijest o tome, o tome govoriti da bi se došlo upravo do tog diskursa” (*ibidem*: 38).

Sada se valja upitati što je temeljna intencija Levinasova mišljenja? U najkraćem i bitnom to bi se moglo izraziti ovako: temeljna se tendencija Levinasova mišljenja iskazuje u dokazu o prethodnosti, o prvenstvu onog etičkog, naime etičkog odnošenja kao takvog. Drugim riječima, za Levinasa je ono izvorno etičko odnošenje određeno kao odnos, i to na način odnošenja spram Drugog, a takva vrsta odnošenja, osim toga, prethodi svakome normativnom zahtjevu. Po Levinasu, upravo je neuvrđanje same te prethodnosti, tj. prvotnosti onog etičkog, i to u smislu

jednog posebnog preskakanja tog odnosa, odgovorno za temeljne nedostatnosti zapadnjačke logos-filozofije. Jer, prema Levinasu upravo je ta prethodnost onog etičkog navlastiti izvor iskustva onog ljudskog. Isto tako valja naglasiti da je Levinasova filozofija bila nošena i brigom za suvremene čovjekove probleme, jer je po njemu upravo praktična filozofija jedina filozofija koja zaslužuje svoje ime "ljubavi prema mudrosti". Ali prije toga, a kao što je već Nietzsche uvidio, ostaje bitna i buduća zadaća filozofije promišljanje nadasve neugodne Spinozine sintagme o tome da nas moral čini smiješnim jer mi ljude uvijek uzimamo onakvima kakvi bi oni trebali biti, a ne onakvima kakvi jesu. Naime filozofija ne uzima ljude onakvima kakvi oni jesu, a to znači u njihovim težnjama k moći i daleko od bilo koje etičke ravnoteže.

Zatim Levinas tvrdi: "Čim su dvoje u igri, sve je na kocki", a to drugim riječima znači da i taj stav isto tako važi i za samu filozofiju, naime filozofija ostaje na dispoziciji, tj. ona se sama u svojim promišljanjima prepušta izloženosti. U prikazu takvih odnošenja Levinas se, kao i Nietzsche, služi retoričkim sredstvom stupnjevanja, pa zato i njegove emfatične termine kao "povrijeđenost", "opsesija" i sl. valja vidjeti kao metodu hiperboličkog stvaranja pojmova, a nikako kao opise nekog psihičkog stanja. Takav način filozofiranja, po svemu sudeći, nikako nije nekakvo istupanje iz onoga grčkog, kao sinonima za filozofiju, već se tim putem pokušava utemeljiti sudbonosna dijalektika dobra i zla, i to, kako kaže Levinas, putem promišljanja Saveza koji je Mojsije sklopio s Bogom, naime saveza između čovjeka i Boga na brdu Sinaju. Tako promatrano, postaje jasno da se u tako shvaćenoj povijesnoj dijalektici ne radi, kao što je mislio Ni-

etzsche, o nemoralnoj tajni moralnog, već prije o moralnoj tajni nemoralnog, a to je upravo ono što je Levinas označavao kao ono "etičko" (Kemp, 1997).

Teško i vrlo složeno Levinasovo mišljenje bit će razumljivije ako si predodimo što on zapravo ne želi, tj. od čega se hoće odmaknuti. Kao prvo, sasvim je očito da on ne namjerava dati bilo kakvo novo utemeljenje za neku normativnu etiku, koja bi trebala, kako je to uobičajeno u različitim teorijama morala, dati više ili manje dobra utemeljenja za važenje zapovijedi i zabrana. Prije bi se moglo reći da Levinas započinje sa "socijalno-ontologijskom razinom" te zatim povezuje predodžbu o dobrom životu s etičkom refleksijom, a koja se kod njega ne da baš sasvim jasno razdvojiti od sfera morala i pravednosti. Shematski se Levinasova filozofija može predstaviti u tri tematska kompleksa: 1. kritika ontologije, 2. prednost metafizike pred fundamentalnom ontologijom, 3. etika kao prva filozofija.

1. Kritika ontologije

Ovdje se prvenstveno radi o Levinasovu intenzivnom bavljenju filozofijom Husserla i Heideggera. Iako je Levinas cijelog života na određen način ostao blizak Husserlovoj filozofiji općenito, a posebno fenomenologijskoj metodi, ipak je odbacio neke njezine središnje pojmove kao što su intencionalnost i intersubjektivnost. Isto se tako tijekom vremena očitovalo njegovo sve veće odvajanje od Heideggera, i to prije svega od Heideggerova temeljnog pitanja o smislu bitka. O tome se sam Levinas nedvojbeno jasno izrazio:

Heideggerova teza o prednosti "bitka" pred opstojnošću, ontologije pred metafizikom, dovršava i potvrđuje u cjelini jednu tradiciju u kojoj

ono Isto dominira nad Drugim, u kojoj sloboda – pa bila ona identična s umom – prethodi pravednosti. Ne sastoji li se ona u tome da se obveze spram samog sebe pretpostavlja ju obvezama spram Drugog, gdje se prednost daje sebi pred Drugim (Levinas, 1974: 195).

Na taj način kod Levinasa dolazi do postupnog prekida s, po njegovu mišljenju, sve misterioznijim mišljenjem bitka kod Heideggera, ali, još i važnije, s gotovo najvećim dijelom zapadnjačke filozofijske tradicije. Vidimo kako kod Levinasa umjesto tradicionalnih pojmova i kategorija zapadnjačke filozofije središnje etičko-filozofijsko značenje zadobivaju predodžba i pojam beskonačne odgovornosti za onog Drugog, kao i, kako se on izražava, pomišljanje onog Drugog.

2. Prednost metafizike pred fundamentalnom ontologijom

Već u svom prvom glavnom djelu “Totalnost i beskonačnost” Levinas nastoji ozbiljiti projekt etike kao prve filozofije, i to u smislu metafizike koja bi trebala doći na mjesto fundamentalne ontologije. Dapače, moglo bi se reći da se u tome Levinasovu djelu već javlja središnji motiv njegova cjelokupnog filozofiranja, a to je pojam beskonačnog drugo-bitka onog Drugog. U tome su djelu dani vrlo intenzivni prikazi problema “lica”, onog Drugog i njegove izvanjskosti, međutim ta su određenja i opisi uglavnom dani još uvijek u tradicionalnom ontologijskom, eidetskom, jeziku. U tome je djelu Levinas dao i obris, kako on to naziva, “humanizma drugog čovjeka”, a koji se odvaja kako od tradicionalne ontologije tako i od uobičajenih modela etike. Levinas se posebno intenzivno bavi onim što opisuje kao bezu-

vjetno priznanje drugotnosti (*l'alterite*). Drugim riječima, radikalnim zahvaćanjem problema drugotnosti kod njega se očituje dubok i strastven protest protiv, po njemu, pogubnog i neprihvatljivog sistematskog racionalizma novovjekovne filozofije. Suprotstavljanje tome racionalizmu moglo bi se, pojednostavljeno govoreći, označiti kao borba protiv jednostranog ontologijskog mišljenja totaliteta, a to je mišljenje posebno izraženo u zapadnjačkoj logos-tradiciji (Ricoeur, 2006).

3. Etika kao prva filozofija

Levinasovo djelo “Drugacije od bitka ili s onu stranu bića” najznačajnija je knjiga njegova kasnog razdoblja, u kojoj je opširno razrađena i tematizirana ideja etike kao prve filozofije. Levinasov se naum može sažeti ovako: radi se o povijesno-sistematskom pokušaju određenja drugotnosti onog Drugog, ali na način da se ne ponavlja tradicionalni diskurs zapadnjačke filozofije u kojem se onaj Drugi reducira i fiksira na tradicionalno određenje sebe, sepstva, na ono identično. Taj novi poduhvat, po Levinasu, može uspjeti jedino onda kada se ono što Levinas označava kao “etički otpor”, a koji proizlazi od onog Drugog, pokaže uspješnim u obrani onog područja koje je neprestano izloženo imperijalizmu onog sebe i Ja (Strasser, 1983).

Nakon prikaza osnovnih odrednica triju konstitutivnih filozofskih tematskih kompleksa Levinasova mišljenja svakako valja ukazati i na drugi središnji izvor njegova mišljenja, a to su religija i mudrost židovstva. I, konačno, svakako treba naglasiti da se Levinasova filozofija u cjelini može interpretirati kao pokušaj filozofijskog mišljenja nakon Šoe. U okviru ovoga rada nije moguće navesti

i protumačiti mnogobrojne povezanosti, odnošenja i posredovanja, posebice s obzirom na ovaj posljednji kompleks pitanja, ali je neophodno istaknuti da u tim vrlo složenim i povijesno višestruko posredovanim odnošenjima izlazi na vidjelo teško pojmljiva nerazumnost i brutalnost jednog svjetonazora i njegove političke prakse koja je prouzročila jedno posebno, jedinstveno i mukotrpno iskustvo. Prema Levinasu, tu se događalo sasvim izuzetno iskustvo, naime tu se radilo o zovu (pozivu) onog Drugog, dok je istovremeno taj poziv prouzročio i sasvim specifičnu povrijeđenost, ranjenost. Međutim pokazalo se kako je sama bit te posebne povrijeđenosti bila nešto što se zapravo ne može predočiti. (To je inače jedna od Lyotardovih formulacija, naime po njemu biti Židov znači biti talac nečeg ne-predstavljivog, ne-predočivog, tj. biti općenito nešto kao talac ili svjedok.) Po Levinasu, iz te se egzistencijalne situacije poziva onog Drugog, a taj poziv traži odgovor, nada se i problem odgovornosti u smislu odgovora. Pritom se taj odgovor sa svoje strane može pojmiti kao "po-mišljanje" onog Drugog. Možda bi se moglo reći da se u krajnjoj liniji i cijela motivacija Levinasova diskursa hrani i izvire iz pokušaja pronalaženja jedinog mogućeg izlaza iz besmislenosti iskustva Auschwitzta i zločina nacionalsocijalizma. Za Levinasa tu se radi o otkrivanju Drugog čovjeka u njegovoj radikalnoj drugotnosti, odnosno o sasvim svojevrsnoj podređenosti, podvrgnutosti Ja molbi, pitanju i zahtjevima onog bližnjeg. U tome smislu on izričito naglašava kako se kretanje i razumijevanje onog etičkog upravo može i mora odrediti putem temeljne odgovornosti za onog Drugog.

Pregled i tumačenje, u osnovnim crtama, temeljnih pojmova Levinaso-

ve novovrsne etičke koncepcije započemo njegovim povijesno-filozofijskim određenjem pristupa čovjeku:

Zapadnjačka se filozofija poklapa s razotkrivanjem onog Drugog; pritom onaj Drugi, a koji se manifestira kao bitak, gubi svoju drugotnost. Filozofija je od svog početka zahvaćena zaprepaštenjem, neprevladanom alergijom pred onim Drugim, a koje ostaje drugačije... Iz toga je razloga ona bitno filozofija bitka, razumijevanje bitka njezina je posljednja riječ i fundamentalna struktura čovjeka (Levinas, 1974: 21).

U razlici spram Husserlova Ja i njegova intencionalnog obraćanja svijetu, u Levinasovoj se koncepciji Ja i ono Drugo susreću u objektivnom svijetu, s onu stranu horizonta vlastitih namjera, kao i izvan vlastitih spoznajno-teorijskih stavova. Drugačije rečeno, u Levinasovoj se koncepciji ne radi o tome da ono Ja najprije ugleda, a zatim prihvati i zahvati neko Drugo, jer bi takvo ponašanje, odnošenje predstavljalo neki neprimjeren aktivistički stav. Sasvim oprečno, u Levinasovoj je koncepciji Ja, kako on naglašava, izloženo, dapače, izručeno pogledu onog Drugog, a takva vrsta odnošenja ili "susretanje" odgovara pasivnosti kojom se izričito odlikuje Ja. U tome postupku susretanja oduzima onaj Drugi meni, onome Ja, sigurnost mog sebstva ("ipseite"), i to na način i, ukoliko me taj Drugi zove, poziva i, dapače, slijedi svojim zahtjevima. I, zatim, taj Drugi mi je suprotstavljen, stoji mi nasuprot, odnosno ja ga susrećem kao lice (*visage*), a koje me opet na osebujan način obvezuje. Tu se iznova javlja Levinasov nasdave kompliciran pojam "lica"; tu predodžbu "lica" on objašnjava ovako: kao prvo, lice nije nešto viđeno, već je "lice golost, nespretnost", zatim tu predodžbu

lica dalje objašnjava ovako: "... taj smisao za siromaštvo, onog izručenog smrti... pokoravati se – to je imperativ u licu onog Drugog... paradoks: zajedničkosti ili zajedno-značenje siromaštva i također 'oholost' Drugog. To je Božja riječ... to je ono izuzetno, koje se događa" (Levinas, 1973: 79).

Zato se, po Levinasu, i može reći da je lice prisutno u smislu blizine onog Drugog, da tako zahvaćeno "lice" zapravo ne počiva na nekom osjetilnom zažanjanju, jer blizina nije nikakva intencionalnost, već ona u tome smislu, kao "lice", nadvladava svako posadašnjenje, prezentnost. Stoga Levinas i može reći: "Lice Drugog u blizini – koje je nešto više nego posadašnjenje, (prezentnost), nego predodžba – jest trag koji se ne može posadašnjiti, modus beskonačnosti. Bitak ne zadobiva neko značenje i ne postaje univerzum zato što među bićima egzistira i Ja – kao biće koje slijedi ciljeve" (Levinas, 1974: 149).

Posebno je značajno napomenuti da se u tome osebnom kretanju u kojem dolazi do "blizine", odnosno susretanja "lica Drugog" ne radi prvenstveno o gledanju, već znatno više o slušanju, govoru, kao i dodiru. Stoga se i tu nalazi izvor onog osebnog poziva koji vodi k odgovornosti za onog Drugog. I, dakako, odgovor na taj primljeni poziv, zov, slijedi potencijalno iz govora, jer je govoru kao takvom svojstveno i nešto spajajuće, ali isto tako i razdvajajuće, pa bi se takav proturječni odnos mogao shvatiti kao neka vrsta dodira putem razmaka. Po Levinasu, čitav je taj postupak koncipiran i znači genuino etički čin, i to na ovaj način: "Prije svega mislim da je pristup licu od samog početka nešto na etički način... Lice je izloženo, ugroženo, kao da nas poziva na čin nasilja. Istovremeno je lice ono što nam zabranjuje da

ubijamo... Lice je značenje, i to bez konteksta. Time hoću reći da onaj Drugi u uspravnosti svoga lica nije osoba u okviru konteksta" (Nehmo, 1986: 24).

U tim se Levinasovim izvodima jasno može uočiti paradoks u određenju predodžbe "lica"; naime pojam "lice" znači nešto što poziva na nasilje, u smislu da s jedne strane imamo iskušenje koje se sastoji u tome da se od onog Drugog nešto traži i zahtijeva, čak ga se i ubija, dok s druge strane istovremeno postoji i zapovijed: "Ti ne trebaš ubiti!" Nakon toga Levinas kaže: "Lice je ono što se ne može ubiti ili čiji se smisao u najmanjem sastoji u tome da se kaže: 'Ti ne smiješ ubiti'" (*ibidem*: 66).

Iz ovih izvoda jasno izlazi na vidjelo kako Levinas tu poduzima reinterpretaciju klasične i temeljne židovsko-kršćanske moralne zapovijedi koja glasi: "Ne smiješ ubiti", a koju on izmjenjuje, te njegov novi imperativ glasi: "Ti ne možeš ubiti". To novo tumačenje proizlazi iz uvida u samosvojnost odnošenja k onom Drugom, jer moć svakog pojedinca završava pred licem drugog čovjeka, dok se istovremeno taj Drugi pokazuje neuništivim. Međutim dotični se odnos u zbiljnosti ne predstavlja na taj način, jer za to nam očito nije dana neka samorazumljiva moralna evidencija. I, dakako, Levinas to spremno priznaje, te dodaje kako se zasigurno "može ubiti onaj Drugi; etički zahtjev nije nikakva ontologijska nužnost" (*ibidem*: 66). Zato bismo se i mogli složiti s Levinasom i reći kako je, s obzirom na takvo nadasve ambivalentno moralno stanje stvari, konačno i praktički svaki moral utemeljen na sličan način, te je na taj način istovremeno i izvor svih socijalnih odnošenja. Pritom valja naglasiti kako je Levinasova strana svaka, kako on kaže, "mistificirajuća filantropija", jer po njegovu mišlje-

nju, postoje dva značajna iskustva koja pojedinca navode da poštedi život onom Drugom. To je ponajprije inherentni strah pred smrću onog Drugog, a zatim se još radi i o autoritetu koji proizlazi iz "lica" kao takvog ili, opreznije formulirano, samo se čini da proizlazi. Levinas o tome kaže: "Lice onog Drugog vlada nad svakim; u tome istovremeno leži golem autoritet i bijeda onog Drugog" (Jakob, 1994: 23; Ricoeur, 1990).

Ovdje se može ustanoviti kako tome temeljnom Levinasovu pojmovnom preokretu, od tradicionalnog mišljenja sepstva k mišljenju onog Drugog, odgovara i načelno drugačija interpretacija temelja ljudskog iskustva. Moglo bi reći da se filozofijsko mišljenje koje se prvenstveno orijentira spram problematike onog Drugog može metaforički okarakterizirati kao "filozofija odlaska", za razliku od nečega što bi bilo "filozofija povratka". Sam Levinas opisuje tu novu zadaću i konstelaciju filozofije ovom metaforom: na mjesto Odiseja, koji je simbol povratka, tj. vraćanja na Itaku, sada nastupa Abraham kao simbol onoga koji po Božjem nalogu napušta rodnu zemlju. Prema tome, kaže Levinas, i vrsta filozofije koja se orijentira spram Drugog, dapače, prvenstveno spram Drugog, može se označiti kao filozofija uputa, odredbi, a ne kao filozofija samovoljne slobode – stoga se može ustanoviti kako se ovdje radi o filozofiji Tore. I, konačno, filozofija koja se orijentira spram Drugog iskazuje se kao filozofija Boga, odnosno nečovjeka, ili još preciznije izraženo, tu se pojavljuje i iskazuje nešto kao trag Boga u svijetu. Taj sadržajni sklop Levinas ovako izražava:

Onostranost, od koje dolazi lice, znači dakle trag. Lice je u tragu apsolutno otišlo, apsolutno prošlo ne-pri-sutnog... Lice je upravo jedno jedino

otvaranje u kojem značenje transcendentnog ne uništava transcendenciju da bi bilo uklopljeno u neki imanentni poredak; ovdje se, naprotiv, transcendencija održava kao nešto prošlo, transcendencija transcendentnog. U tragu nije korelacija odnos između onog tumačenog i tumačenja, već zapravo neispravnost... To znači da nas trag postavlja u neko sporedno odnošenje; trag ne može biti preobražen u ispravnost... Nijedno pamćenje nije u stanju ostati na tragu te prošlosti. To je nezapamćena prošlost, i možda je to također vječnost, čije značenje nije strano prošlosti. Vječnost je upravo nepovratnost vremena, izvor i utočište prošlosti (Levinas, 1983: 228).

Postavlja se pitanje kako se može protumačiti ta Levinasova vrlo neobična i složena teorija o tragu Boga u svijetu? Početno bi se moglo reći da je ta teorija o "tragu" argumentirani i novovrsni pokušaj govora o Bogu, jer radi se o novom pokušaju smislenog i odgovornog promišljanja uloge Boga u povijesti, s jedne strane nakon Kanta, a s druge nakon doživljenih katastrofa 20. stoljeća, prvenstveno nacionalsocijalističkih logora uništenja. Svakako valja podsjetiti kako je već M. Buber povodom Holokausta bio prisiljen zaključiti da se nalazimo u epohi u kojoj Bog prikriva svoje lice, dapače, nalazimo se u epohi pomračenja Boga. Iz toga se nužno nameće pitanje kako se još uopće može misliti o odnosu Boga i čovjeka ako smo očigledno prisiljeni shvaćati i prihvaćati Boga jedino i samo kao neko nama nerazumljivo i odsutno biće. Dapače, pokazalo se da Bog kao najviše biće, kao vrhovni ravnatelj i skrbnik, ipak ne pomaže ljudima u najtežoj nevolji. Levinas na to nadasve teško pitanje, kojim se filozofija bavila sto-

ljećima (a posebno iscrpno i Levinasovi suvremenici T. Adorno i H. Jonas) odgovara ovako: s obzirom na takvo stanje stvari moglo bi se opet govoriti o predodžbi mrtvog Boga, slično kao kod Nietzschea. Doduše, sada se radi o Bogu koji si je oduzeo život u Auschwitzu. Razrađujući tu misao, Levinas tvrdi da postoji neki drugi Bog, koji se ne može dokazati, ali je usprkos tome sasvim izvjesno prisutan, i to kao "faktum ljudskosti". Nadalje, taj se Bog javlja u "licu onog Drugog", pa se i zato može reći, a tako i glasi Levinasova znamenita sintagma, da u tome smislu "Bog dolazi (javlja se) u mišljenju", a upravo takvo što i čini etiku. (Uzgredno bi se moglo i navesti kako je čak i poljski papa na kraju života bio zaokupljen uznemirujućim slutnjom da bi se Bog mogao odvratiti od svijeta!)

Ovdje vidimo kako se u kontekstu pitanja o Bogu javlja jedan od Levinasovih nosećih i osobito složenih pojmova njegove kasne filozofije, a to je pojam "traga". Taj se pojam može razložiti ovako: mi vidimo kako onaj Drugi ostavlja ili jest neki "trag" i, po Levinasu, taj je "trag" onog Drugog zapravo trag Boga, doduše trag jednog prošlog i odsutnog Boga. Taj pojmovni i sadržajni kompleks Levinas shvaća u smislu da se tu radi o tragu onog Drugog u čovjeku samom, ili kako on sam kaže: "... u tome je smislu svaki čovjek trag onog Drugog. Drugi je Bog koji se upravo javio u mišljenju" (Nehmo, 1986: 78). Ta Levinasova metafora o Bogu koji "se javlja, (dolazi) u mišljenju" znači da se sve ne može deducirati, odnosno kada bi takvo što bilo moguće, to bi značilo da je onaj Drugi zahvaćen od Ja. Budući da se sve ne može deducirati, postavlja se pitanje što je to što ostaje od onog Drugog. Na to pitanje Levinas odgovara: "... ostaje samo

trag, kao da je netko bio tu." To znači da Levinas određuje pojam traga kao: "navlastitu neuništivost bitka, njegovu svemoć naspram svake negativnosti... trag je povezanost s obzirom na beskonačnost, apsolutno Drugo" (Levinas, 1943). Iz toga razloga predodžba "traga" kao takvog ne vodi samo k prošlosti niti samo k budućnosti, već se "tragom" označava vječnost, i to u smislu apsolutne prošlosti koja u sebi ujedinjuje cjelinu vremena. Pri opisu i određenju toga nadasve složenog misaonog sklopa koji se označava kao "trag" vraća se Levinas na dva izvora svoga mišljenja, na grčku filozofiju i na Bibliju. Što se tiče grčke filozofije, on citira Plotina:

... trag onog Jednog daje nastajanje bića, i bitak je samo trag onog Jednog (Plotin).

Što se tiče Biblije, Levinas upućuje na poglavlje 33 knjige Izlaska, gdje se Bog pokazuje samo po svome tragu, a kreirati se k njemu znači približiti se onom Drugom, koji se drži toga traga. Međutim ondje gdje se mi zajednički odnosimo k nekome "tragu" moramo uvijek iznova priznati propast naših nastojanja. Ili, drugačije izraženo, odnositi se spram nečega preko "lica" kao "traga" ne znači, kao prvo, ništa drugo do neuspjeh pri svim nastojanjima da se "lice" upotrijebi kao ustanovljen, prihvaćen i etabliran znak. Ali sam tako zahvaćen pojam "traga" ima kao takav, isto kao i pojam znaka, neki ukazujući karakter. Naime "lice" ukazuje na nešto što nije jednoznačno, što se ne da naprosto ustanoviti, ili, drugim riječima, "lice" potiče na djelovanje koje na nešto ukazuje, ali to djelovanje mora biti neuspjeh. Pritom je ipak jasan smjer, iako ne i sva odnošenja koja proi-
zlaze iz toga djelovanja, a slijede iz "lica", jer radi se o tome da je "lice" ono koje ukazuje, odnosno ti "tragovi" ipak ne

ukazuju na sasvim proizvoljne smjerove odnošenja. Po Levinasu, "lice" kao "trag" ukazuje na onostranost, i to na onostranost bitka, isto kao i na onostranost imanencije bića. Stoga predodžba "lica" u smislu "traga" ukazuje na jednu osebnostnu dimenziju koja se ne može izravnati putem suprotnosti imanencije i transcendencije, niti se može svesti na neku dimenziju koja više nije u sadašnjosti i koja je nepovratna. To bi se moglo ovako izraziti: tako shvaćeni "tragovi" ukazuju na nešto što mora biti vidljivo, što se mora pokazati, odnosno ukazuju na nešto za što mi ne znamo točno što zapravo jest (Levi, 1991). Tako je Levinas, slično M. Buberu, koji u svakom konkretnom međuljudskom odnošenju istovremeno vidio odnos k onom vječnom, Ti k Bogu, vidio u svakoj konfrontaciji s ljudskim licem uputu k nekoj trećoj osobi. Međutim za Levinasa ta treća osoba nije bila ni imanentna ni transcendentna, već se radilo o osobi za koju mi znamo da se za ljude pojavila jednom i nepovratno. Prema tome, ta se treća osoba može označiti kao ona koja predstavlja apsolutno Drugo, i još u jednoj prošlosti koja se više ne može aktualizirati. O tome Levinas kaže:

Osobni poredak na koji nas prisiljava lice jest onostranost bitka. Onostranost bitka jest neka treća osoba koja se ne definira putem same-sebe, sebstva. Onostranost iz koje dolazi lice jest treća osoba. Ona je mogućnost trećeg smjera: radikalna neispravnost, koja se izmiče bipolarnoj igri imanencije i transcendencije, a koja označava bitak u kojem imanencija uvijek pobjeđuje transcendenciju... Onostranost, iz koje dolazi lice, jest treća osoba (Levinas, 1973: 199).

Ta bi se misao mogla ovako protumačiti: lice je drugog čovjeka mjesto na

kojem mi iskušavamo da se nešto dogodilo, a što više nismo u stanju razumjeti. Ljudsko je lice ono mjesto na kojem postaje jasno da se čovjeku otkrio jedan apsolutno drugi Bog, i to sa svojim novim uputama. Stoga je za Levinasa "lice onog Drugog" izuzetno mjesto gdje se otkriva odnos čovjeka k onom Drugom, gdje se otkriva ono božansko u čovjeku. Prema tome, moglo bi se reći da cjelokupna Levinasova fenomenologija ide u smjeru pokazivanja i tumačenja lica kao onog koje se može i, dapače, mora vidjeti kao neka golost onog Drugog, izloženost Drugog, prošnja onog Drugog. U tome kontekstu Levinas govori o onome ljudskom, a koje se može pojaviti kao nešto sveto, i to na način da se ta svetost iskazuje kao izuzetna mogućnost čovjeka. Izuzetnost nečega kao što je svetost čovjeka može se na primjer uvidjeti u mogućnost zahvaćanja i osjećanja bitak-k-smrti onog Drugog, štoviše, ta slutnja smrti Drugog čak je nešto jače od mog vlastitog bitak-k-smrti. Pritom, naravno, ne postoje nikakvi dokazi da se takvo što doista zbilo ili se zbiva, no usprkos tome takvo što predstavlja ono navlastito ljudsko, ili kako Levinas naglašava, takvo se što ipak zna zbiti, događa se. Stoga Levinas tu i govori o "epifaniji Drugog", a koja ima svoje vlastito značenje, i to sasvim nezavisno od bilo kojeg svjetskog historijsko-kulturnog konteksta. I upravo taj kontekst svijeta biva "remećen" i "izokrenut" u nastupu onog Drugog. Zato Levinas kaže:

Fenomen koji je pojava onog Drugog također je lice... Epifanija lica jest nesreća (*ibidem*: 194).

Bog o kojem ovdje govori Levinas nije shvaćen tradicionalno u smislu samog-sa-sobom identičnog bitka, a još manje kao nekakav ustanovljiv i spoznatljiv predmet u svijetu, ili kao neko

opstojeće biće. Bog je ovdje shvaćen kao ono sasvim Drugo, a o smjeru koji se n daje iz tako shvaćenog Boga možemo zaključiti jedino iz uputa onog prvotnog iskustva, koje zadobivamo kada pogledamo ili ugledamo nekog drugog čovjeka. Iz ljudskog lica proizlazi apel koji glasi: "ti ne trebaš ubiti"; i taj apel ne smije biti shvaćen drugačije nego kao apsolutni ukaz i uputa, kao uputa koja je jednom izrečena, a s obzirom na karakter te upute, na njezinu bezuvjetnost, očito je da je nju jednom netko morao izreći. Doduše, kaže Levinas, mora se priznati da je svaki pokušaj identificiranja i imenovanja autora te upute osuđen na neuspjeh. O autoru te bezuvjetne upute, o tome drugom Bogu, možemo pokušati nešto spoznati i zaključiti samo putem različitih povijesnih iskustava povrijeđenosti, ranjenosti, i to je sve što možemo o njemu znati. S obzirom na sve te momente ljudsko lice, zajedno s navedenim poklapanjem značenja i izraza, kao i mjesta i upute, ne predstavlja ništa više nego "trag". Drugim riječima, Bog se više ne može dokazati i ustanoviti, a mi istovremeno ne možemo učiniti ništa drugo do interpretirati bezuvjetnost u iskustvu zahvaćene bezuvjetne upute, koja glasi: "ti ne trebaš ubiti"; i to valja shvatiti kao uputu k apsolutnom autoru. Gledano tako, lice onog Drugog, kao i apel koji proizlazi od toga lica, jest mjesto koje upućuje na jednu prošlu, samo u vjeri zahvaćenu objavu. Za Levinasa "lice" onog Drugog stoga i nije ništa drugo do metafora Sinajske gore na kojoj je Mojsije primio upute od Boga. O tome Levinas kaže:

Bog, koji je prošao, nije pralik kojega bi lice bilo odraz. Biti prema slici Boga ne znači biti Božja ikona, već se nalaziti na njegovu tragu. Objavljeni Bog naše židovsko-kršćanske

spiritualnosti čuva svu beskonačnost svoje odsutnosti, koja je sama u personalnom poretku. On se pokazuje samo po svojem tragu... Ići k njemu ne znači slijediti taj trag, koji nije nikakav znak, već znači približavati se Drugima koji se drže traga (*ibidem*: 202).

Ta bi se Levinasova teorija "traga Boga" mogla pokušati shvatiti kao virtuoza i prikladna teologijsko-filozofijska interpretacija problema intersubjektivnosti, a na osnovi tragičnog iskustva 20. stoljeća. U toj teoriji traga i odsutnog Boga, koja se s dobrim razlozima može pozivati na biblijska svjedočanstva, uvjerljivo je usklađena s modernim iskustvima zamračenosti Boga, kako je to razrađeno u okviru moderne dijalozijske filozofije kao i u njoj ustanovljene upućenosti na Boga. Levinas pokazuje kako nam tek u konfrontaciji s drugim ljudima postaje jasno otkrivanje, tj. objava Boga, doduše, Boga koji je prošao, Boga o kojemu mi znamo jedino to da se jednom objavio i da otada šuti.¹ Ovdje također valja naglasiti kako cjelina iskustava 20. stoljeća, zajedno s moralno-teologijskim skandalom Auschwitza, ni na koji način ne proturječi predodžbi Boga koji sam više ne intervenira u povijesti, jer radi se o Bogu koji se već jednom objavio ljudima i prošao. Iz toga povijesnog iskustva proizlazi bezuvjetni imperativ da se ne smije dopustiti ponavljanje Auschwitza, iako to ni na koji način ne proturječi ni filozofijskom ni ne-fi-

¹ Zasigurno bi bilo vrlo izazovno i instruktivno usporediti ta Levinasova promišljanja o Bogu s onima vrlo sličnim, a opet jako različitim M. Heideggera o Bogu koji prolazi pokraj nas u njegovu tzv. drugom glavnom djelu "Prilozi za filozofiju", a koja Levinas nikako nije mogao poznavati.

lozofijskom iskustvu, a u kojem se uvijek iznova potvrđuje bezuvjetnost važnja određenih moralnih stavova, ali isto tako i naše teškoće i problematičnost dokazivanja dotičnih stavova (usp. Henrix, 1984).

Iz dosada rečenog proizlazi: poruka koju nam posređuje ljudsko lice može se razumjeti u smislu jedne usrdne molbe koja glasi: “ne ubij”, ali u toj je usrdnoj molbi istovremeno sadržan i još jedan bezuvjetni nalog. Međutim tu se javlja i problem međuljudskog odnošenja, koje se zahvaća i tumači prvenstveno putem govora, komunikacije. Prema tome, govor je način na koji se ljudi međusobno sporazumijevaju i prihvaćaju, jer jedan drugog trebaju i, dapače, snose odgovornost jedan za drugog. Iz toga, po Levinasu, proizlazi: čim čovjek zamijeti onog Drugog kao “lice”, prisiljen je toga Drugoga razumjeti kao biće za koje snosi odgovornost. Zato su značenje i određivanje pojma “bližnji” te pojma “za što sam odgovoran” za Levinasa sinonimni. Levinas to ovako određuje:

Onaj bližnji predan mi je na odgovornost: već iskorijenjen i bez zavičaja, čim se samo pojavio na zemlji. Ne biti autohton; biti istrnut iz kulture, iz zakona, iz horizonta, iz povezanosti; putem odsutnosti koja je navlastita prisutnost beskonačnog pronaći sebi trag na ne-mjestu – i sve to nije posjedovanje određenog broja atributa koji se mogu naći u putovnici. To je neposredno dolaženje-na-tebe, pojavljivanje putem snage razbijanja pojave. To je lice, rekli smo, točka na kojoj epifanija biva blizina (Levinas, 1973: 231).

Tu bezuvjetnu odgovornost koju čovjek mora snositi za bližnjeg označava Levinas terminom “opsjednutost”, a ta opsjednutost proizlazi iz samog ka-

raktera međuljudskoga govora. Levinas to ovako opisuje: “Govor, doticanje, jest opsjednutost nekog Ja koje je ‘opsjedano’ od onog Drugog. Opsjednutost je odgovornost. Ali odgovornost te opsjednutosti nije plod slobode; inače bi opsjednutost bila samo postajanje-svjesnim...”, te zatim dodaje: “Odgovornost kao opsjednutost jest blizina: kao srodstvo ona je odnošenje koje prethodi svakom izabranom odnošenju. Govor je bratstvo i utoliko odgovornost za Drugog, te stoga i odgovornost za ono što nisam počinio – za bol i pogreške onih Drugih... blizina je odgovornost koja ne upućuje na moju slobodu” (*ibidem*: 198).

Tako koncipirana odgovornost uspostavlja se govorom, dapače, tu odgovornost dostiže do apsolutne odgovornosti za onog Drugog. Dakle ovdje se radi o odgovornosti koja je isto tako apsolutna kao i sama etička određenja, tj. etički ukazi, zato tako shvaćena odgovornost ne može biti utemeljena bilo kojim angažmanom. Po Levinasu, u hijerarhiji odgovornosti odgovornost za onog Drugog jest prvotna odgovornost, i na tome se primjeru mogu objasniti sve ostale odgovornosti. Iz toga proizlazi i sljedeći zahtjev, onaj o bespogovornoj i nužnoj međusobnoj odgovornosti svih ljudi, čak na način da su spremni preuzeti na sebe i pogreške drugih, odnosno spremni su kao taoci snositi posljedice za djela onih Drugih. O tome Levinas kaže:

Ne-bitak, to znači snositi teret bijede i pogrešnosti onog Drugog, da, čak i teret odgovornosti koju onaj Drugi možda ima za mene: biti “sepstvo” znači uvijek imati jedan stupanj odgovornosti više. Ako hoćemo razlikovati ne-bitu, kako od onog Ništa tako i od transcendentalne moći uobrazilje, tada je odgovornost za onog Drugog moguća kao neki konkret-

ni događaj, koji se izražava glagolom ne-biti. Stanje talaca osnova je po kojoj je moguće da u svijetu postoji samilost, sućut, oprost i blizina (Levinas, 1983: 320).

Međutim, po Levinasu, ljudi nisu obvezni samo na bezuvjetnu međusobnu su-odgovornost, već su isto tako odgovorni za svijet u cjelini, odnosno ljudi snose odgovornost, i to bez slobode! A to znači: s obzirom na etičku uputu koju daje lice, ljudi nisu slobodni slijediti ili ne slijediti te upute. Za Levinasa se iz toga nadaje: "Počivajući na sebstvu – podaniku bitka, podaniku cjeline bitka – postat će bitak jedinstvo svijeta. Sepstvo nosi težinu svijeta, ono je za sve odgovorno. Subjekt je onaj... koji pruža obraz onome koji ga udara, i ispunjen je sramom, ali ne da bi sebe ponižavao, jer patnja po sebi, u njegovu empirijskom biću, posjeduje neku magičnu moć iskupljenja, već zato što se u patnji nadilazi mjera Ja, što se u patnji događa prvobitna trauma i povratak k sebi; tu sam odgovoran za ono što nisam htio, to znači apsolutno govoreći, odgovoran za progone koje sam propatio" (Levinas, 1983: 320).² Zatim dodaje: "Moja je patnja ciljna točka svih patnji – i svih pogrešaka. Čak i pogreška mojih progonitelja. To čini propatiti krajnji progon, propatiti apsolutno" (*ibidem*: 320).

Ljudi, dakako, mogu izmaknuti toj odgovornosti, ali to istovremeno znači da su u stanju izdati ono bratstvo koje

još prethodi slobodi. Međutim tako shvaćen pojam izdaje ne smije se vrednovati kao izraz moguće slobode biranja ili samovolje, jer za Levinasa misao slobode gubi svoj smisao bez odgovornosti. Zato kaže:

Drugačije nego... oni koji zahtijevaju bezuvjetnost neke slobode bez odgovornosti, neku razigranu slobodu, mi spoznajemo opsjednutost odgovornošću, a koja ne počiva na nekakvoj slobodnoj povezanosti, dakle neku odgovornost bez slobode; to je odgovornost stvorenja, odgovornost onog koji je prekasno nastupio u bitak a da ga ne bi cijelog nosio. Biti na taj način, naime bez prethodnog angažmana i odgovoran za onog Drugog, to je, jednom riječju, faktum ljudskog bratstva, a koji prethodi slobodi (Levinas, 1983: 318).

Iz toga egzistencijalno-misaonog sklopa proizlazi: polazište svih budućih promišljanja nužno je relacija između Ja i onog Drugog, to je ono genuino etičko odnošenje koje valja shvatiti kao "odnošenje bez odnošenja", a takvo se osebujno odnošenje ne može zapravo ni zahvatiti ni tematizirati. Odnosno može se ustanoviti kako je Levinas tu koncipirao posebnu vrstu "ne-odnošenja" u liku asimetričnog odnošenja između Ja i Drugog. Tu asimetričnu relaciju opisuje ovako:

I onda se već usred odnosa k onom Drugome, a koji karakterizira naš socijalni život, pojavljuje drugotnost kao ne-recipročan odnos, tj. kao nešto što se suprotstavlja istovremenosti. Onaj Drugi, ukoliko je Drugi, nije samo alter ego; on je ono što ja upravo nisam. On to nije zbog svoga karaktera, ili svoje psihognomije, ili pak psihologije, već na osnovi same svoje drugotnosti... Može se reći da

² Možda nije nezanimljivo spomenuti da je Levinasova fraza: "Sepstvo nosi težinu svijeta, ono je za sve odgovorno" zadobila zahvaljujući poznatom književniku Peteru Handkeu osebujnu i širu intelektualnu popularnost u Njemačkoj, dakako, posebno s obzirom na pitanja odgovornosti za nacionalsocijalističku prošlost.

intersubjektivni prostor nije simetričan (Levinas, 1985: 55).

Tako zacrtano ne-simetrično odnošenje valja shvatiti u smislu nekog odnosa ne-indiferentnosti, a taj se odnos opet može razumjeti i kao odnos ne-jednakosti, odnosno to valja vidjeti kao još jedno dodatno pojašnjenje Levinasove etičke koncepcije. Taj se Levinasov pokušaj može tumačiti i u smislu neke etičke utopije koja nastoji spriječiti prihvaćanje ili racionalizaciju nekih samo prividno ili pak očito nepodnošljivih konstelacija (Chalier, 1993). Tu se misli na konstelacije u smislu gotovih činjenica koje nas u potpunosti mogu obuhvatiti, a zatim od nas traže odgovore. Na osnovi toga izvođi se i značenje zahtjeva koji dolazi od onog Drugog, jer sama opstojnost toga Drugog razbija sve simetrije, s obzirom na to da se radi o nekom različitom Drugom, a koji izmiče svakom pokušaju da bude uvučen u neki totalitet. U tome je smislu i Levinasu prigovarano da se kod njega susrećemo s koncepcijom neke varijante tzv. etike-brige. Smatramo da taj prigovor nije opravdan, jer upravo s obzirom na taj problem Levinas zastupa jasno stajalište po kojemu odgovornost za Drugog mora biti shvaćena ovako:

Subjektivnost kao intencionalnost temelji se na samo-pogođenosti ukoliko je ona samo-objava, kao izvor nekog neosobnog diskursa. Povratnost (*recurrence*) sebe u odgovornosti-za-one-druge, kao opsjednutost u proganjanju ide u suprotnom smjeru od intencionalnosti, pa tako odgovornost za onog Drugog ni pod kojom okolnošću ne može značiti: volja k altruizmu, pobuda iz "prirodnih sklonosti" ili ljubavi (Levinas, 1974: 172).

U protivnom, takav bi stav altruizma neizbježno pretpostavljao ili postavljao aktivno djelujući subjekt koji može biti

i sasvim nemoćan, a upravo takvo shvaćanje subjektivnosti Levinas odbija. Sasvim suprotno od toga, subjektivnost je po Levinasu nešto što u sebe prima ili predstavlja prihvaćanje onog Drugog, i to u smislu ideje gostoprimstva, u kojem bi se mogla ispuniti ideja beskonačnosti. I upravo se iz toga odnošenja nada je još jedno važno načelo Levinasove etike, naime subjekt može postati Ja samo s obzirom na svoju odgovornost, tj. subjekt ne može biti ni od koga zastupan spram onog Drugog. Odnosno nastup, pojavljivanje onog Drugog mora se shvatiti kao ograničenje moje slobode. I upravo se u shvaćanju problema slobode još jednom otkrivaju bitne razlike između Levinasove koncepcije etike i mnogih suvremenih etičkih teorija. Na primjer u razlici spram komunikativne etike Apela i Habermasa kod Levinasa sloboda kao samoodređenje subjekta u smislu autonomije upravo ne može biti temeljni uvjet moralnog djelovanja, jer je, prema Levinasu, subjekt, Ja, postavljen u slobodu samo i jedino zahvaljujući onome Drugom (Hayat, 1995).

Ovdje se pojavljuje još jedan temeljni pojam Levinasova mišljenja, naime pojam zastupništva, tj. supstitucije. Pod tim se pojmom razumijeva tako nešto kao "stajati-za-Drugog", dakle radi se o jednom sasvim osebnom odnošenju u kojem izlazi na vidjelo figura "ne-moći-biti-zastupljen". To Levinas ovako objašnjava:

Ja moram dati, ali ja sam odan, i ta odanost odgovornosti znači: ako ja nisam jedini kojem pripada odgovornost, onda to nije nikakva odgovornost. Kada bi se odgovornost mogla delegirati, tada ona ne bi bila odgovornost. Jedini kojem ona pripada – u tome se sastoji etika. U tome smislu moja fenomenologija ne obrađuje

transcendentalnu subjektivnost, već uzima kao polazište analizu lica (Levinas, 2005: 27).

Ovdje isto tako izlazi na vidjelo da je kod Levinasa subjektivnost povezana s osebnom pasivnošću, a ta se vrsta pasivnosti izražava ovim metaforama: optužba, proganjanje i biti-talac. Međutim navedena određenja nikako ne valja shvaćati u smislu nekoga jednostavnog izokretanja vladajućeg egoizma u neki puki altruizam na primjer, jer bi se time zasigurno ostalo zarobljeno u poretku tradicionalnog određenja pojma sepstva. O tome Levinas kaže:

Uvjet taoštva razlog je da u svijetu može postojati samilost, sućut, oprost i blizina. Čak i ono malo što se od toga zbilja nađe, samo ono obično "Nakon Vas, molit ću lijepo". Bezuvjetnost talaca nije granični slučaj solidarnosti, već uvjet svake solidarnosti. Svaka optužba i proganjanje, kao i svako međuljudsko hvatjanje, nagrađivanje i kažnjavanje pretpostavlja subjektivnost Ja, zastupništvo – mogućnost staviti se na mjesto Drugog, koje ukazuje na prijelaz s onog "preko-onog-Drugog" k onome "za-onog-Drugog", u proganjanju zbog uvrede koja je prouzročena od onog drugog do okajavanja njegova postupanja preko mene. Ona apsolutna optužba, koja prethodi slobodi, ali i konstituira slobodu, ona koja je povezana s dobrim, leži s onu stranu i izvan svakog bitka (Levinas, 1974: 150).

I zatim: "Subjekt je talac, dakle onaj koji jamči i koji mora stajati uz zahtjeve onog Drugog sa svojim tijelom i životom – a time se rasvjetljava krajnja dimenzija ne samo odgovornosti već i tjelesnosti" (*ibidem*: 142), te dalje: "Odgovornost za Druge, a koja nije nezgoda što se dogo-

dila nekom subjektu, već po njemu prethodi bitku, nije čekala slobodu u kojoj bi se mogao dogoditi angažman za nekog Drugog. Ja nisam ništa učinio, a uvijek sam bio pogođen: progonjen. Sepstvo u svojoj pasivnosti, bez arhe identičnosti, znači: talac. Riječ Ja znači: *ovdje, pogledaj me*, odgovoran za sveukupnost i za sve. Odgovornost za Drugog nije povratak k sebi, već neizlječivo sušenje koje se ne može zadržati granicama identiteta" (*ibidem*: 145). (Fraza u citatu koja glasi: "*ovdje, pogledaj me*" zapravo predstavlja Levinasovo produktivno čitanje i učitavanje biblijskih sadržaja, a odnosi se na: "*evo me, mene pošalji*", Izaija 6,8.)

Iz toga stanja talaca, kao i iz određenja "ne-moći-biti-zastupan" kao prvo nastaje sasvim osebnom remećenje reda u samom subjektu, naime u subjektu koji navodno počiva u samome sebi, a zatim se događa poremećaj njegove solidarnosti. A iz toga stanja onda nastaje radikalno razumijevanje odgovornosti u smislu biti-odgovoran-za-Drugog. Takvu vrstu odgovornosti Levinas poima kao nešto prethodeće, nešto apriorno, nešto što, prema tome, prethodi i svakom dijaloškom razmjenjivanju pitanja i odgovora, odnosno takva odgovornost ne može biti predmet sporazumijevajućeg diskursa. To Levinas ovako objašnjava:

Sepstvo ne može oblikovati *sebe*, već je stvoreno u apsolutnoj pasivnosti, u tome je smislu žrtva nekog progona koji koči svaku pretpostavku i prihvaćanje, a koji bi se još mogli probuditi u žrtvi kako bi ona (žrtva) na taj način zadobila poziciju *za sebe*; pasivnost povezanosti koja je već spojena na nepovratnu prošlost, s ove strane svakog pamćenja, prije svakog sjećanja (*ibidem*: 133).

Po Levinasu tako nastaje posebna je-dinstvenost toga biti-odgovoran za Dru-

gog, ali u okviru samog čina govora to je postupak koji predstavlja specifičnu singularizaciju, a takvo se što zbiva na poseban način u činu iskaza, tj. u konkretnom govoru. O tome Levinas kaže:

Te razlike između drugog i ja nisu posljedica različitih "svojstava" koja bi bila inherentna "meni" i Drugom; a ni različitih psiholoških raspoloženja koja bi zahvatila njihov duh od trenutka susreta. Ona zavise od stjecaja Ja-Drug, od neizbježne orijentacije bitka "počev od sebe" k "Drugome" (Levinas, 1976: 198).

Bit te složene Levinasove argumentacije može se vidjeti u ovome: ovdje navedena i tematizirana pojedinačnost, a koja započinje s onim Drugim, ne može se ograničiti samo na navedeni odnos Ja spram Drugog. Prije bi se moglo reći da se radi o nečemu što bi se po načinu svoga bitka moglo nazvati pojedinačnošću u pluralu. Taj izuzetan i čudan odnos nastaje u zahtjevu onog Drugog kao stranog, postaje glasan i su-zahjev svih ostalih, i to na jednoj pred-normativnoj i pred-institucionalnoj razini.

Ovdje se, naravno, može i mora postaviti pitanje otkuda dolazi i kako se može pojmiti taj Levinasov gotovo bezmjerni pojam odgovornosti? U okviru tako neuobičajeno široko zahvaćene odgovornosti, koja je protegnuta preko svih uobičajenih predodžbi, sada Ja kao subjekt više nije odgovoran samo za odgovornost onog Drugog, za odgovornost koju Drugi ima spram mene. Dapače, i još više, sada se Ja osjeća odgovornim za ono što je onaj Drugi učinio, za progon koji je Ja pretrpio od Drugoga i radi nje-ga.

Takav sadržajni sklop ili odnošenje pokazuje se kao nešto prijeporno i teško, te zasigurno nije lako shvatljivo i pri-

hvatljivo, a uz to još sadrži i niz dalekosežnih posljedica. O tome Levinas kaže:

Beskonačno odgovornosti ne izražava svoju aktualnu neizmjernost, nego povećanje odgovornosti prema tome kako se ona preuzima; dužnosti se proširuju prema tome kako se izvršavaju. Ako bolje izvršavam svoju dužnost, manje imam prava; ako sam pravedniji, i kriviji sam (*ibidem*: 228).

Jamačno je vrlo teško u potpunosti shvatiti, ali i općenito prihvatiti radikalnost takvoga etičkog poimanja odgovornosti, jer, konačno, možda se i takav osebujan pojam odgovornosti može razumjeti i prihvatiti tek ako postoji načelna spremnost općeg prihvaćanja kolektivne su-odgovornosti za epohalna iskustva povrijeđenosti, progonjenosti i trauma.

Međutim u Levinasovu se mišljenju javlja još jedan novi moment, naime neposrednost etičkog odnošenja između nekog Ja i onog Drugog biva ozbiljno poremećena, dapače, čak ugrožena pojavom figure onog Trećeg. Tako pojam onog Trećeg zadobiva značajnu ulogu u kasnoj fazi Levinasova mišljenja, posebno u njegovu bavljenju raznovrsnim kontroverznim etičko-političkim konstelacijama. O samom značenju pojma Trećeg Levinas kaže:

Kada bi se iz blizine postavljalo kao zadaća samo (pitanje) onog Drugog, i nikoga više, "ne bi bilo problema"... Ne bi nastalo pitanje, također ni svijest, a još manje samosvijest. Odgovornost za onog Drugog jest neposrednost kojoj prethodi pitanje: upravo blizine. Ona biva poremećena i postaje problem kada nastupi Treći (Levinas, 1974: 200).

“Postajanje svjesnim potaknuto je sadašnjosti onog Trećeg, na strani onog bližnjeg, kojemu se treba približiti; ono važi i za Trećeg. Prema odnosu između bližnjeg i Trećeg, kojemu se približavam, ne mogu biti ravnodušan. Potrebna je pravednost između neusporedivog” (*ibidem*: 20). A iz toga onda slijedi: “U ime bezgranične odgovornosti ono Ja može biti pozvano da vodi brigu o samom sebi. Time da je onaj Drugi, moj bližnji, isto tako i onaj Treći, u odnošenju k nekom sljedećem Drugom, a koji je sa svoje strane bližnji; tako nastaju mišljenje, svijest, pravednost i filozofija” (*ibidem*: 20) (56).

Stoga se može reći da je bitni moment toga osebnog položaja onog Trećeg upravo sam čin pojavljivanja Trećega, naime Treći se uvijek pojavljuje u mojoj blizini, ali spram onog Drugog, i to kao neki indirektni Ti, a zatim taj Treći isto tako polaže neke su-zahjeve. Dostižni se sadržajni sklop može ovako protumačiti: očima Drugog vidi me onaj Treći, a time se otvara područje pravednosti i “objektivnosti”, odnosno na taj se način dopijeva u društveno-pravnu sferu. Međutim time se istovremeno postavlja i pitanje je li Ja na isti način kao za Drugog odgovoran i za onog Trećeg, spram kojega Ja ipak ne može biti ravnodušan? Po svemu sudeći, to nije slučaj, jer se onog Drugog vidi u sasvim posebnom odnošenju k onom Trećem, a o tome nadasve složenom odnosu Levinas kaže:

Onaj Treći drugačiji je nego bližnji, ali i neki drugi bližnji, i ipak bližnji onog Drugog, a nije mu samo sličan. Što su dakle oni, onaj Drugi i Treći, što su oni jedan-za-drugog? Što su učinili jedan drugome? Koji ima prednost pred drugim? Onaj Drugi stoji u odnosu k Trećem, a za kojega ja ne mogu biti sasvim odgovoran,

iako sam ja – neupitno – jedino odgovoran za svoga bližnjeg. Onaj Drugi i Treći, moji bližnji, jedan drugom suvremenici, odvajaju me od onog Drugog i od onog Trećeg. “Mir, mir onome tko je daleko i tko je blizu (Izaija, 57, 19)” (Levinas, 1974: 200). (I ovaj je citat iz Biblije još jedan primjer Levinasova “ponovnog čitanja”, tj. učitavanja biblijskih sadržaja u vlastito mišljenje.)

Ovdje se javlja jedno dodatno pitanje u ovome specifičnome kontekstu, naime može li doći do načelnog ograničavanja dosega moje odgovornosti, i to baš radi moga distanciranog odnošenja spram onog Trećeg? Pritom svakako valja uzeti u obzir i sam društveni kontekst u kojem nastaju takva odnošenja, zato se i može utvrditi da tu načelno ne dolazi do nekog smanjenja pojma odgovornosti. U toj osebnosti konstelaciji ne dolazi do smanjenja odgovornosti jer onaj Treći predstavlja nekog Drugog, i to za nekog drugog bližnjeg, a koji je opet za nekog drugog njemu neki Drugi bližnji (Usp. Bernasconi, 1998).

Stoga bi se moglo reći da je priznanje onog Drugog u društvenoj sferi moguće tek putem nastupanja na scenu onog Trećeg, a taj je Treći, kao bližnji, osoba putem koje se u području etičkog otvara dimenzija suda i njegove univerzalnosti. Daljnja značenja pojma Trećeg Levinas određuje ovako:

Sat pravednosti (justicije), uspoređivanje neusporedivog koje se “sakuplja” u ljudskim vrstama i rodovima. Kao sat institucija koje su postavljene da sude, tako i sat država koje se učvršćuju u institucijama, tako i sat univerzalnog prava koje je uvijek *dura lex*, kao i sat državljana koji su uvijek jednaki pred zakonom (Levinas, 1991).

Ovdje se kod Levinasa u osebnom etičkom kontekstu javljaju neki tradicionalni temeljni pojmovi političke filozofije, a svakako bi bila interesantna zadaća nekog posebnog istraživanja razjasniti te njegove pojmove, posebno s obzirom na osebnost u kojem se javljaju. Kao prvo, radi se o u obrisi- ma zacrtanoj formi političke pravedno- sti, a s druge strane o predodžbi etičke pravednosti. Po Levinasovu shvaćanju, može se ustanoviti da etička pravednost zahtijeva pravo govora kao i mogućnost prekida, dok je tome nasuprot politička pravednost usmjerena na usporedivost perspektiva, i u tome je smislu ona dis- tributivna. Pritom Levinas posebno na- glašava kako je taj "objektivni" poredak pravednosti, a na kojem između ostalog počiva jednakost svih osoba pred zako- nom, uvijek izložen opasnosti da previ- di konkretnu posebnost i specifičnost osoba. Drugim riječima, tu je prisutna i otvorena mogućnost da se u ime čuva- nja kolektivnih interesa skrene u smje- ru ravnodušnosti spram individualnih stremljenja, pa čak u smjeru potlačivanja manjina. Može se pretpostaviti da nave-

dena ambivalentnost pojma "objektivne" ili političke pravednosti nije bila nevažan razlog Levinasova ustrajanja na prven- stvu onog genuinog etičkog, a koje svo- ju snagu crpi iz prikazane bliskosti ne- posredne odgovornosti u liku opisanog odnosa Ja-Drugi. Dapače, po Levinasu je to izvorno etičko uvijek iznova izloženo opasnostima koje proizlaze iz tendenci- ja osamostaljenja pravednosti u okviru nekog političkog i pravnog sustava (Usp. Bernasconi, 1992; Stephane, 1993).

Na kraju analize vrlo složenog i za- htjevnog mišljenja E. Levinasa, njego- vih izvora kao i njegove kritike logos- tradicije zapadnjačke filozofije valja još jednom iskazati tri konstitutivna načela cjelokupnog njegova mišljenja, a to su: odgovornost, priznanje Drugog i uni- verzalni mir utemeljen na umu.

Sam je Levinas to izrazio ovako: "Odgovornost za Drugog ili komunika- cija, zgoda, kojom je nošen cijeli diskurs znanosti i filozofije. Utoliko bi odgovor- nost upravo bila racionalnost uma i nje- gova univerzalnost, racionalnost mira" (Levinas, 1974: 203).

LITERATURA

- Bernasconi, R. (1992) Die Ethik des Ver- dachts; Dekonstruktion und die Mo- glichkeit von Ethik; u: *Fragmente: Schriftenreihe zur Psychoanalyse* 39/40, Kassel: Wissenschaftlichen Zentrum II für Psychoanalyse, Psychotherapie und Psychosoziale Forschung der Ge- samthochschule, str. 79-96; 231-248.
- Bernasconi, R. (1998) Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas, u: B. Waldenfels, I. Där- man, ur., *Anspruch des Anderen*, Frei- burg/München: Karl Alber.
- Blanchot, M. (1969) *L'entreten infini*, Pa- ris: Gallimard.
- Chalier, C. (1993) *L'utopie de l'humain*, Paris: Albin Michel.
- Derrida, J. (1997) *Adieu à Emmanuel Lé- vinas*, Paris: Galilée.

- Derrida, J. (2007) *Pisanje i razlika*, Sarajevo: Šahinpašić.
- Gretić, G. (2006) Vječnost iskupljenja i vremenitost, u: E. Banić-Pajnić, M. Girardi-Karšulin, ur., *Zbornik u čast Franji Zenku*, Zagreb: Institut za filozofiju.
- Hayat, P. (1995) *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris: Éditions Kimé.
- Henrix, H. H., ur. (1984) *Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von E. Levinas*, Aachen: Einhard Verlag.
- Huizinga, K. (1988) *Das Sein und der Andere. Levinas Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt a.M.: Athenäum.
- Jakob, M. (1994) *Aussichten des Denkens. Gespräch mit E. Levinas*, München: Fink.
- Kemp, P. (1997) *Une introduction philosophique*, La Versanne: Encre marine.
- Krewani, W. N. (1992) *Emmanuel Levinas: Denker des Anderen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Kupke, C. (2005) *Lévinas Ethik im Kontext*, Berlin: Parodos Verlag.
- Levinas, E. (1990) [1947] *De l'existence à l'existant*, Paris: J. Vrin.
- Levinas, E. (1948) *Le Temps et L' autre*, Montepellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1949) [1949] *En decouvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche.
- Levinas, E. (1983) *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Levinas, E. (1976) *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Levinas, E. (1973) *Humanisme de l'autre homme*, Montepellier: Fata Morgana.
- Levinas, E. (1984) *Entretiens avec le Monde*, Paris: La Découverte.
- Levinas, E. (1986) *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo*, Graz/Wien: Böhlau.
- Levi, Z. (1991) Der Begriff der Spur bei Levinas und Derrida, *Prima Philosophia* 4 (2): 149-163.
- Malka, S. (2002) *La Vie et la trace*, Paris: J.-C.Lattès.
- Nietzsche, F., Gotzen Dammerung, Die Vernunft in der Philosophie, br. 5
- Plotin, *Eneaden*, V, 5.
- Poirie, F. (1987) *Emmanuel Levinas*, Lyon: La Manufacture.
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Stephane, M. (1993) Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei E. Levinas, u: M. Brumlik, H. Brunchhorst, ur., *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer: 364-384.
- Strasser, S. (1983) Ethik als erste Philosophie, u: B. Waldenfels, ur., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt aM.: Suhrkamp, 218-265.
- Stegmaier, W. (2000) Philosophie und Judentum nach Emmanuel Levinas, u: W. Stegmaier, ur., *Die philosophische aktualitat der jüdischen Tradition*, Frankfurt aM.: Suhrkamp.

Ethics as *Prima Philosophia*: Elements of the Philosophical Thought by Emmanuel Levinas

SUMMARY Emmanuel Levinas's thought poses a great challenge and provocation, because it is a matter of a completely distinctive attempt of criticism of the ontotheological tradition of Western thought, through an entirely peculiar interlacement of the Old-Testament, Talmud wisdom and the Logos tradition of the West. The explicit intention of Levinas's thought, and this primarily in immanent confrontation with M. Heidegger's thought, is the foundation and establishment of the primacy of ethics over ontology, and in this sense the establishment of a new metaphysics, i.e. the establishment of a specific relationship between the Self and the Other as an epiphany of the face. This ethical relationship, which is essentially asymmetrical, shows itself as a basis of the infinite responsibility of the Self for the Other; indeed, the recognition of the Other and solidarity, the brotherhood of man and among peoples, freedom and justice, exactly in the specified order, arise from this very relationship of responsibility.

KEYWORDS Philosophy and Biblical wisdom, primacy of ethics over ontology, ethics and metaphysics, ethics of resistance, ethics as a relationship toward the Other, the emergence of the Third, intersubjectivity, epiphany of the face, the Self and the infinite responsibility of the I, asymmetrical relationship between the Self and the Other